

ترجمات | Translations

ابن تيمية ووجود الله

Ibn Taymiyya on the Existence of God.

مقال لـ وائل حلاق | Wael Hallaq [١]
ترجمة محمد سلامة | Mohamed Salama [٢]
مراجعة: عمرو بسيوني[٣]

(١) هو باحث فلسطيني الأصل، متخصص بالقانون وتاريخ الفكر الإسلامي، يعمل كأستاذ علوم اجتماعية في جامعة كولومبيا - قسم دراسات الشرق الأوسط.

(٢) ليسانس دراسات إسلامية من جامعة الأزهر - ماجستير في الدراسات الدينية من كلية هارتفورد في الولايات المتحدة
- البلد: مصر
الإيميل: philomohamed2411@gmail.com

(٣) باحث ومترجم مصري
إيميله: amroali28@hotmail.com



هذه ترجمة لورقة البروفيسور وائل حلاق -أستاذ الشريعة والقانون الإسلامي في جامعة كولومبيا- «ابن تيمية ووجود الله» التي ألقى الضوء فيها على مفهوم الفطرة ومشكلاتها وموقف ابن تيمية الابستمولوجي من مسألة وجود الله. يحاول المؤلف في هذه الورقة إعادة بناء نظرية ابن تيمية الابستمولوجية من خلال تتبع ردوده في كتاباته. وهي مهمة ليست بالسهلة -كما أشار حلاق- نظرًا لصعوبة العثور على تصور كامل لنظرياته في مكان واحد. ومع ذلك حاول حلاق إعادة بناء نظرية ابن تيمية وعرضها بشكل كامل. يأتي ذلك في ظل اهتمام غربي متصاعد لدراسة الجوانب الروحية والعقلية النقدية في فكر ابن تيمية بعد ما كان ينظر إليه كحرفي مناهض للعقلانية.

(I)

يتعجب القارئ لأعمال ابن تيمية في بادئ الأمر من بساطة خطابه في مسألة وجود الله. يرى ابن تيمية أن وجود الله أمر بديهي، وأن أي مؤمن سليم الفطرة يعرف أن الله موجود دون أي نظر أو استدلال. ولعل هذا يفسر سبب عدم قيام ابن تيمية بأي جهد يذكر لبسط حجة تامة كاملة على وجود الله. فلا يوجد في أي من رسائله أكثر من مجرد تعليق مختصر بخصوص هذه المسألة، ثم هو يقوم بذلك كأمر عارض، يشير إليه في أثناء مناقشاته مسائل أخرى. ومما يزيد من صعوبة إعادة بناء حججه أن مقالته جدلية نقدية للغاية، ولذلك تصاغ غالبًا في نسق سلبي. فعندما يشرع ابن تيمية لتأكيد بطلان أو فساد حجة كلامية أو فلسفية ما = لا يعطينا في الغالب البديل الذي يراه صحيحًا، خاصةً في تلك الحالات التي يعالج فيها مسألة وجود الله.

ومع ذلك، فإنه إذا ما حُدِّدت العبارات المتعلقة بالله في رسائله المتعددة التي تعالج مواضيع المنطق والفقه والجدل الكلامي والميتافيزيقا يصبح من الممكن صياغة حجة كاملة

إلى حد ما على وجود الله في ظل الإطار العام لأفكاره. لكن إعادة البناء التام لفكره في هذه المسألة تستلزم فهم موقفه تجاه مذاهب الفلاسفة والمتكلمين في المنطق والميتافيزيقا، وإدراكًا كافيًا لبعض المفاهيم الابستمولوجية الأساسية التي يوظفها في حججه. وبهذين الجانبين سنبدأ أولًا، وإن كان الاهتمام الرئيس سيكون منصبًا على حجج ابن تيمية المستقاة من نظريته الابستمولوجية التجريبية.

(II)

رفض ابن تيمية بشكل قاطع أدلة الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين لكونها غاية في التجريد. فهي، إن أثبتت شيئًا، لا تثبت أكثر من وجود إله متجرد عن الصفات الواجب ثبوتها لله وحده[٤]. يؤكد ابن تيمية على أن أدلة الفلاسفة أدلة ملتبسة، لا تُثبت سوى فكرة عامة غامضة عن الله. وعلى الرغم من أن ابن تيمية غالبًا ما يوجه هجومه إلى الفلاسفة بشكل عام إلا أن ابن سينا هو الذي يعتبره ابن تيميه ممثل هراطقة (زنادقة أو مبتدعة) الفلاسفة وقائدهم، ويتخذ من ميتافيزيقاه نموذجًا للنظام الفلسفي المراد نقده ودحضه.

يرى ابن تيمية أن أدلة وجود الله في التقليد السينوي[٥]، بشكل خاص، والفلسفي، بشكل عام، ترجع بأصلها إلى مذهب الفلاسفة المنطقي، وفي هذا السياق تُعتبر نظرية الماهية من الأهمية بمكان. وفقًا لتلك النظرية، فإن الماهية من حيث هي ماهية لا تربطها بالوجود علاقة ضرورية؛ حيث إن الوجود عارض للماهية وليس ذاتيًّا لها. وبالتالي قد يعرض الوجود للماهية إما في العقل أو في الخارج، أما اعتبار الماهية من حيث هي هي فلا توجد في أيهما[٦].

وعلى المنوال نفسه، فإن الماهية من حيث هي ماهية = لا هي كلية ولا جزئية، ولكي تصير كلية فلا بد أن يعرض لها عارض الكلية، الذي لا يوجد إلا في الذهن، وذلك بمجرد أن يجرد العقل الماهية من الأعيان الخارجية[٧]. لكن مثل هذا التجريد لا يقتصر على ماهيات الأعيان؛ لأن العقل يجرد أيضًا ما يصفه ابن سينا بأنه المشترك بين كثيرين في الخارج[٨]. وعليه فإن الكلية -من حيث كونها منفصلة عن الماهية- توجد في العالم الخارجي[٩].

استنتج المنطقيون الفلاسفة بناءً على ما سبق ثلاثة أنواع من الكليات: الطبيعي

(٤) توحيد الألوهية، ٤٩-٥٠؛ موافقة،٢\ ٢٥٣-٢٥٤؛ توحيد الربوبية، ١١.

(٥) لتحليل كامل لأدلة ابن سينا على وجود الله انظر: Davidson, Proofs, pp. 281-310, especially pp. 298--304, and Michael Marmura's section on Avicenna in Encyclopaedia Iranica, 3: 76 ff.

(٦) ابن سينا، الشفا: المدخل، ١٥؛ الطوسي، شرح الإشارات، ١\٢٠٢-٢٠٣؛ Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," pp. 35, 36; cf. Rahman, "Essence and Existence," pp. 3 ff.

(٧) ابن سينا، الشفا: المدخل، ٦٥؛ لوكري، بيان الحق،١٨٣،١٨١؛ Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," pp. 34-35, 53 (n. 5).

(٨) ابن سينا، الشفا: المدخل، ٦٦؛ لوكري، بيان الحق،١٨١.

(٩) للمزيد من التحليل المفصل انظر: Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals," p. 35 ff., and Part I, section, ii-iii, of my introduction to Against the Greek Logicians.

والمنطقي والعقلي. يُعرَّف الكلي الطبيعي بأنه الماهية من حيث هي هي، أي حيث لا تكون كلية ولا جزئية، ولا موجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة،... إلخ. فهو مطلق غير مشروط بأي شيء (لا بشرط شيء). والكلي المنطقي، على الجانب الآخر، هو عارض الكلية بوصفها كلية، فهو مطلق وغير مضاف إلى أي شيء (مطلق بشرط الإطلاق) ولكونه منطقي المنشأ فيعتبر موجودًا في الذهن فقط. وأخيرًا الكلي العقلي، ويمثل الاتحاد الذهني بين الطبيعي من حيث هو هو والكلي من حيث هو هو؛ بمعنى أنه المشروط بالكلية (بشرط لا شيء)[١٠]. والآن يُعرِّف ابن سينا الإله -كما عرفه كثيرون- بالوجود المطلق، ويذهب إلى أن هذا الوجود مشروط بنفي الصفات الثبوتية (بشرط نفي الأمور الثبوتية).

إزاء هذه الخلفية، يرى ابن تيمية أن الكليات لا يمكن أن توجد أبدًا في العالم الخارجي، لكن في الذهن فقط[١١]. فلا يوجد في العالم الخارجي سوى جزئيات مفردة، وهي محددة متميزة وفريدة من نوعها[١٢]. في الواقع يرى ابن تيمية أن الأفراد في الخارج متميزون للغاية لدرجة أنه لا يمكن أن يتكون منهم كلي خارجي يندرجون تحته. من الممكن فقط أن يكون بين هذه الأفراد جانب أو جوانب متشابهة، ولكن من غير الممكن أن يكونوا متطابقين تمامًا[١٣]. من هنا يستنتج ابن تيمية أن كلية الجنس والنوع والفصل لا يمكن أن تكون هي الماهية؛ ذلك لأن الكلي ما هو إلا معنى عام مشترك يستبقيه العقل للدلالة على الأفراد في العالم الواقعي الطبيعي. وفقًا لذلك، فإن جميع الكليات، سواء المنطقي منها أو العقلي أو الطبيعي، لا توجد إلا في الذهن فقط، تمامًا مثل الوجود المطلق، سواء كان مشروطًا أو غير مشروط بأي شيء[١٤]. يؤكد ابن تيمية أنه إذا كان الوجود المطلق هو مجرد مفهوم عقلي، فإن واجب الوجود الذي يزعم الفلاسفة أنهم برهنوا على ثبوته، لا يوجد إذن في الواقع الخارجي، لكن في

(١٠) ابن سينا، الشفا: المدخل، ٦٥؛ النجاة،٢٥٦-٢٥٧؛ لوكري، بيان الحق، ١٨١-١٨٣؛ أحمد نگري، جامع العلوم، ٣\١٩٢-١٩٣ تحت كلمة «ماهية»، و١\٤١٣-٤١٤ تحت كلمة «جنس»؛ التهانوي، الكشاف، ٢\١٢٦١، تحت كلمة «كلي»؛
Heer, "Al-Jāmī's Treatise on Existence," p. 227; Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals." pp. 39-42.
الكلي المنطقي يعرض للكلي الطبيعي الذي هو الماهية نفسها فيكون المجموع منهما الكلي العقلي. مثال: إذا عرض الجنس (وهو كلي منطقي) لماهية الحيوان (وهي كلي طبيعي) يتكون الجنس العقلي (الحيوانية) التي تتضمن الكلي المنطقي من حيث انطباقها على كثيرين، والكلي الطبيعي من حيث كونها ماهية للحيوان الذي هو حساس متحرك. (المترجم)

(١١) انظر على سبيل المثال: نقد، ١٦٤،١٩٤-١٩٦؛ جهد، ١١٨،١١٩،٢٠٤،٢٣٣؛ موافقة،١\١٢٨-١٢٩،١٧٦ وما يليها، ١٨٠، ١٨٤؛ ٢\٢٣٦ وما يليها؛ فطرة، ١٥٤؛ توحيد الربوبية، ٨٨ وما يليها، ١٥٧ وما يليها؛ توحيد الألوهية، ٤٧. ويمكن العثور على نقد مفصل له فيما يلي: رد، ٢٢-٣٠، ٦٢-٨٠، انظر أيضًا موافقة، ١\١٢٨ وما يليها، ١٧٥-١٧٧، ١٧٨-١٧٩؛ توحيد الربوبية، ٨٨-٨٩، ١٥٦-١٥٨، ١٦٣-١٦٤. لا يزال نقد ابن تيمية للواقعية وفكرته الخاصة بخصوص الكليات قيد الدراسة. ولكن من المفيد مقارنة تصور ابن تيمية لمذهب الفلاسفة في الكليات بنظرة الغزالي. راجع: تهافت الفلاسفة، ٨٦-٨٧.

(١٢) موافقة، ١\١٢٨، ١٢٩.

(١٣) المرجع السابق، ١\٦٥، ١٧٧. في صفحة ٦٥ يجادل ابن تيمية لإثبات التميز الفريد للأفراد مستخدمًا القرآن كأساس له. انظر أيضًا: نقد، ١٩٦.

(١٤) موافقة، ١\١٧٤ وما يليها؛ ٢\٢٣٧؛ توحيد الربوبية، ١٦٣.

الذهن فقط[١٥]. وبالتالي فإن الحجة الفلسفية لا تثبت الإله المتعين المتفرد، ولكن تثبت وصفًا كليًّا مطلقًا يندرج تحته كيانات متعددة غير محددة[١٦].

هاجم ابن تيمية أيضًا القياس المنطقي الشمولي بوصفه أداة لا تقبل الجدل من حيث إنتاجها للبرهان القاطع، ومن حيث هو على هذا النحو وسيلة حاسمة لإثبات وجود الله. وقاده رفضه لنظرية ابن سينا في الكليات إلى رفض استخدام القياس المنطقي الحملي بالكلية. ولأنه اعتقد اعتقادًا راسخًا أنه ليس في النتيجة شيء إلا وهو بالفعل موجود في المقدمات، فقد رأى أن القياس على الرغم من كونه صحيحًا من الناحية الصورية[١٧]، لا يصلح طريقًا للوصول إلى معرفة جديدة عن العالم الواقعي[١٨]. فإذا كان وجود الله متضمنًا في النتيجة فلا بد أن يكون موجودًا أيضًا في المقدمات، وإذا كان الأمر كذلك فكل ما هنالك أنه قد تم التصريح بوجود الله وليس إثبات وجوده.

فكرة أن النتيجة لا تقدم شيئًا غير موجود بالفعل في المقدمات تعود بنا إلى رفض ابن تيمية لنظرية واقعية الكليات. بغض النظر عن الوحي، تبنى ابن تيمية نظرية تجريبية للمعرفة، وذهب إلى أن عملية اكتساب المعرفة تبدأ بخبرة الأشياء والأحداث الجزئية عن طريق الإدراك الحسي. يبدأ تكوين الكليات في العقل بملاحظة الجزئيات، فإذا جردت الخاصية أو الخصائص الموجودة في عدد من الجزئيات التي لُوحِظت نكون قادرين على صياغة فكرة عامة عن تلك الجزئيات **الموجودة**[١٩]. نحن نعتمد اعتمادًا كليًّا في عملية تجريد الخصائص على قدرتنا على استخلاص التماثل بين جزئي وآخر، ولولا وجود الجزئيات وأداة القياس التمثيلي لما أمكن ببساطة أن يكون ثمة كليات[٢٠]. إذا عُلم ذلك، فمن غير الممكن أن يكون الله عرضة للاستدلال التمثيلي؛ لأنه لا يماثل قطعًا أي كائن آخر. وحيث إنه لا يقبل المماثلة فلا يمكن أن تحويه قضية كلية؛ ومن ثمَّ لا يصلح القياس الشمولي ولا التمثيلي للبرهنة على وجوده[٢١]. من هنا يتضح أيضًا أن الاستقراء، وهو الأخير في ثالوث الاستدلالات المعترف بها عمومًا[٢٢]، لن يفيد في هذا الغرض[٢٣].

(III)

لا يبرهن ابن تيمية على القضية القائلة: إن الله ليس كمثله أي كائن ولا نظير له، بقدر

(١٥) توحيد الألوهية، ٤٧-٤٨؛ موافقة،١\١٢٨-١٢٩؛ فرقان،١١٨؛ مشيئة، ١٥٣.

(١٦) توحيد الربوبية، ١١؛ موافقة، ١\١٤؛ رد،١٣٨،٣٥٦؛ جهد، ١٣٠-١٣١. قارن ذلك بما قاله ابن سينا في النجاة، ص ٢٦٦-٢٧١، حيث يبرهن على أن «واجب الوجود لا يقال على كثيرين؛ إذ لا مثيل له ولا ضد».

(١٧) رد، ٢٩٣،٢٥٢؛ جهد، ٢١١،٢١٧؛ كليات المنطق، ٢٦٠. وللمزيد انظر الجزء الأول، قطاع vi من مقدمتي لضد المناطقة اليونان.

(١٨) رد، ٢٥١، ٣٥٥؛ جهد، ٢١١،٢٣٥.

(١٩) نقد، ١٨٨، ١٩٦، ٢٠٦؛ موافقة، ٢\٢٢٢؛ رد ٣٦٨، جهد، ٢٣٨.

(٢٠) رد، ١٠٧-١٠٨،١١٣؛ جهد، ١٠٦-١٠٧،١١٢-١١٣؛ توحيد الألوهية، ٤٧.

(٢١) موافقة ١\١٤؛ جهد، ١٤١.

(٢٢) انظر على سبيل المثال: أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ٦٦؛ معيار العلم، ١٣١.

(٢٣) انظر الهامش ٤١ بالأسفل.

ما يؤكد صحتها. إن الصفات المحمولة على الله إنما تُفهم فقط بقدر تصورنا للعلاقة بين الصفات الموجودة في الكون المخلوق وتلك التي يختص بها الخالق. فالوجود على سبيل المثال، بوصفه وجودًا يُحمل على كل من الكائنات الواجبة الوجود والممكنة الوجود. لكن الوجود الذي هو لواجب الوجود لا يماثل الوجود الذي هو لممكن الوجود؛ حيث إن الأول بحكم وجوده الأزلي يمتلك خصائص الديمومة التي تميزه بشكل قاطع عن جميع الوجودات الممكنة. مثال ذلك: التمايز بين البياض الموجود في كل من الثلج والعاج. كلاهما يتصف بالبياض، لكن قوة ونقاوة اللون الأبيض في الثلج مقارنة بالأبيض الباهت في العاج = يرسمان خطًّا فاصلًا بين اللونين[٢٤]. كل الصفات التي تتمتع بها الكائنات المخلوقة مثل: الرحمة والحب والكرم وما إلى ذلك هي محمولة بصورة أشد وضوحًا وقوةً على الله. لم يتجاوز ابن تيمية أبعد من إثبات هذا الحمل التشبيهي (التشكيك) للصفات المتصف بها واجب الوجود، من ناحية، وممكن الوجود من ناحية أخرى. يبدو ابن تيمية، مثل العديد من اللاهوتيين والفلاسفة، مقررًا[٢٥] أكثر منه مبرهنًا على وجود هذا الحمل، ومن ثمَّ الإله الفريد[٢٦].

(٢٤) جهد، ١٤٥؛ وانظر أيضًا: توحيد الألوهية، ٤٨.

(٢٥) مفصل، ٤٠.

(٢٦) لتحليل نقدي دقيق لاستخدام الحمل التشبيهي (التشبيه) انظر:
Kaufmann, Critique, 183-189.

على أي حال، إن فرادة الله تحول دون إمكانية استخدام أي استدلال لإثبات وجوده. من الممكن القول بصورة صحيحة إنه لذلك السبب يصر ابن تيمية على أن وجود الله لا يمكن البرهنة عليه لا بواسطة القياس المنطقي ولا بالاستقراء ولا بأي وسيلة استدلالية أخرى[٢٧]. ما يؤكده ابن تيمية هنا في الحقيقة هو أن أفضل إثبات أو معرفة لوجود الله يتم تحصيلها بوسائل أخرى غير الاستدلال، على الرغم من أن بعض الناس قد يحتاجون في ظل ظروف معينة إلى اللجوء إلى الحجج العقلية[٢٨]. وينتهي ابن تيمية إلى الاعتراف بوسيلتين يمكن من خلالهما معرفة وجود الله. الأولى حدسية -إذا جاز التعبير- لا تنطوي على أي استدلال، في حين تتطلب الثانية ممارسة الملكة الفكرية[٢٩]. وفي حين يتبنى ابن تيمية الوسيلة الأولى ويدافع عنها دون استحقاق فإنه يظهر قدرًا كبيرًا من الازدواجية تجاه الوسيلة الثانية، كما سنرى لاحقًا، حتى إن موقفه قد يفسر على أنه متناقض. ولكن قبل تناول هذه المسألة الصعبة في كتابات ابن تيمية دعونا نمتحن آراءه فيما يعتبره القناة الشرعية والطبيعية لمعرفة وجود الله.

لا يكل ابن تيمية من تكرار القول بأن وجود

(٢٧) در، ٣٥٦؛ جهد، ٢٣٥؛ مفصل، ٤٠؛ توحيد الربوبية، ١٥.

(٢٨) تفصيل، ٤١؛ موافقة٢\٢٥٤-٢٥٥؛ فطرة، ٣٢٥-٣٢٦.

(٢٩) فطرة، ٣٢٥.
وانظر أيضًا: رد، ٢٥٤-٢٥٥ (جهد، ٢١٣)، حيث يقر أن هناك دائمًا أكثر من طريقة لمعرفة ما هو ممكن المعرفة. على الرغم من أن العديد من هذه الطرق زائدة عن الحاجة. يجب أن تؤخذ هذه الإفادة بمعنى أن هذه الطرق هي أنواع أو طرق تفكير يمكن تصنيفها بشكل قاطع على أنها استدلالية.

الله معروف من خلال الفطرة[٣٠]. وهو مفهوم أعقد بكثير مما يبدو عليه للوهلة الأولى. المعنى الأساسي للفعل فَطَرَ هو خَلَقَ أو أتى بشيء للوجود[٣١]، ومن ثم يشير مصطلح الفطرة إلى ملكة الذكاء الطبيعي أو ملكة الإدراك الغريزية في مقابل طرق التفكير الاكتسابية التي تُحدث الإدراك في عقولنا. لكن ابن تيمية يمنح هذا المفهوم معاني إضافية تجعله قادرًا على العمل كمصدر أو آلية لاكتساب المعرفة. ومع ذلك، فإن قدرة الفطرة على اكتساب المعرفة يجب أن تفهم بحيث لا تنطوي على عملية استدلالية، وبذلك يختلف مفهوم الفطرة عن العقل الذي تقوم وظيفته على تأدية العمليات الاستدلالية[٣٢]. ببساطة، المعرفة المتضمنة في الفطرة توجد فيها، ومصدرها الرئيس ليس أحدًا سوى الله[٣٣].

خلق الله فينا الفطرة لكي نتمكن من تمييز الحق من الباطل، والنافع من الضار. ما هو حق ونافع ينسجم مع فطرتنا، وما هو باطل وضار لا ينسجم[٣٤]. فإذا كانت الفطرة سليمة غير فاسدة فإنها سترى نور الحق. تمامًا كما يمكن للعين الصحيحة أن ترى الشمس في حالة عدم وجود حاجز يعيق رؤيتها، كذلك تدرك الفطرة الحق عندما لا تكون قد لوثت أو أُفسدت بعناصر خبيثة[٣٥]. ومن خلال هذه الفطرة التي فطرنا الله عليها صرنا لا نعترف فقط بوجوده ولكن بقدرته وعظمته وعلوه على كل شيء في الكون[٣٦].

ولذلك فإن معرفة وجود الله الراسخة في الفطرة السليمة هي معرفة ضرورية لا تحتاج إلى أي استدلال على الإطلاق[٣٧]. كثيرًا ما يقرن ابن تيمية بين مصطلح «الفطرة» وكلمة «ضرورة» (على سبيل المثال العلم الفطري الضروري)[٣٨]، مما يؤكد على فكرة أن المعرفة الفطرية مزروعة، بل مفروضة على ملكة الإدراك الحسي البشري. غني عن القول أن مفهوم «الضرورة» بحسب اصطلاح الإسلام القروسطي كان يقابل مصطلح «مكتسب» الذي يشير إلى المعرفة المستنبطة أو الاستدلالية[٣٩]. تمثل المعرفة الضرورية المعرفة التي لا يمكن لملكة الإدراك أن تقاومها بمجرد ملاقاتها. إذا تلامس إصبعي مع لهب فإن إدراكًا للألم يحدث ضرورةً دون التفكير أو دون كوني قادرًا على التفكير في العلاقة بين حقيقة ملامسة إصبعي للهب والألم الذي أشعر به. بهذا المعنى تزودنا الفطرة بمعرفة ضرورية مباشرة بوجود الله.

(٣٠) موافقة، ٢٦٣،٢٥٤،٢:١٠؛ توحيد الربوبية، ١٥،٧٢؛ تفصيل، ٤١؛ نقد، ٣٩؛ توحيد الألوهية، ٤٥،٤٧،٤٨؛ فطرة، ٣٢٥ وما يليها؛ مفصل، ٤٠،٤٥. وانظر أيضًا: ابن القيم الجوزية، شفاء، ٣٠٢ وما يليها.

(٣١) ابن منذر، لسان العرب، ٥٦\٥ب.

(٣٢) انظر: فطرة، ٣٢٨: حيث يفرق ابن تيمية بين الفطرة والعقل.

(٣٣) تفصيل، ٤١؛ ابن القيم الجوزية، شفاء، ٣٨٣؛ ابن منذر، لسان، ٥٦ب.

(٣٤) نقد، ٢٩؛ مفصل، ٣٢.

(٣٥) مفصل،٢٤٧؛ فطرة، ٣٢٦.

(٣٦) فطرة، ٣٢٥،٣٢٩،٣٣٣؛ مفصل، ٤٠،٤٥؛ تفصيل، ٤١.

(٣٧) موافقة، ٢: ١٠.

(٣٨) انظر على سبيل المثال: مفصل، ٧٦\١:٢٦٣\٢؛ فطرة، ٤٥؛ موافقة، ٣٢٩، ٣٣٣؛ تفصيل، ٤١. وانظر أيضًا الهامش رقم ٤٥ الآتي.

(٣٩) انظر على سبيل المثال: بغدادي، أصول الدين، ٨.

ولكن ماذا عن الغالبية العظمى من اللاهوتيين والفلاسفة الذين قدموا حججًا عقليةً مدروسةً سعيًا منهم لإثبات وجود الله؟ يرد ابن تيمية بأن أي شخص يجد من نفسه حاجة ملحة للجوء إلى الحجج لإثبات وجود ما هو في الأصل معلوم بالفطرة فلا بد أن فطرته فاسدة. فالفطرة قد تفسد بعزلها عن البيئة الصالحة الصحية وتعرضها للأفكار والمفاهيم الضالة الخاطئة. تمثل البيئة الصالحة في اصطلاح ابن تيمية الإسلام الصحيح، المعبر عنه في روح ورسالة القرآن والسنة، أما الباطل والمغالطات فتشير إلى معتقدات المتكلمين «البدعية»، وخاصة تلك البدع التي يناصرها الفلاسفة والصوفية أمثال ابن سينا وابن عربي[٤٠]. نفهم إذن من ابن تيمية أن الله خلق الفطرة في حالة سليمة تامة، ثم إنه يناط بالأفراد حفظ سلامتها[٤١]. لقد أوضح بجلاء أن أمر الابتعاد عن تعاليم الفلاسفة واللاهوتيين التي من المؤكد أنها ستثير شكوكًا مستعصية في العقل وبالتالي تهز بعمق الإيمان بالله تعالى = متروك للفرد[٤٢].

إن قدرة المغالطات الكلامية والتعاليم الفلسفية على إفساد الفطرة لا تبدو في نظر ابن تيمية مانعة من إمكانية إثبات وجود الله بالحجج العقلية. فبالإضافة إلى اقتباس رأي أبي يعلى بن الفراء -في سياق الموافقة- الذي يقر بالمعرفة الاستدلالية لله[٤٣]، يصرح ابن تيمية في فقرة محورية بأن وجود الله وإن كان يعرف ابتداءً من خلال الفطرة، يمكن أن يُعرف بالنظر، أي: بالتفكر والاستدلال العقلي[٤٤]. وكما أشرنا سابقًا، تبدو هذه التصريحات متناقضة مع تأكيدات ابن تيمية العديدة بأنه لا قياس التمثيل ولا الشمول ولا أي استدلال آخر يمكن أن يكون كافيًا لإثبات أن الله موجود[٤٥]. سيكون من الصعب جدًّا تفسير هذا التعارض بين تلك العبارات إذا أخذنا رفض ابن تيمية للحجج العقلية بوصفها غير صالحة على الإطلاق. لكن بما أن ابن تيمية -كما رأينا- يرى إمكان وصول الفطرة الفاسدة إلى معرفة وجود الله[٤٦] = فإنه لا بد لنا إذن من فهم رفضه لصلاحية تلك الحجج بأنه ليس على إطلاقه؛ فالحجج قد تكون صالحة في حالة أولئك الذين لا يملكون فطرة سليمة. قد يظل الأفراد الذين تعوزهم هذه الفطرة قادرين على الوصول إلى معرفة أن الله موجود، وإن كانت معرفتهم لا تعتبر في المرتبة الأولى. وهذا يتوافق تمامًا مع الافتراض

---

(٤٠) مفصل، ١٤٠-١٤١؛ جهد، ١٣٨-١٣٩.

(٤١) فطرة، ٣٢٥.

(٤٢) انظر: موافقة ٣:٢٥٣: حيث يذكر صراحة التأثير السلبي للفلاسفة على الفطرة. وانظر أيضًا: رد، ١٤٧-١٤٨؛ جهد، ١٣٨-١٣٩.

(٤٣) تصوف، ٣٧٧.
كان أبو يعلى بن الفراء أحد كبار المتكلمين والفقهاء الحنابلة، وترعرع في النصف الأول من القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي.

(٤٤) فطرة، ٣٢٥، ٣٢٩: «فهي في الأصل ضرورية وقد تكون نظرية (٣٢٥، س ٥١)»
يضع ابن تيمية قياس الأولى على رأس هرم الاستدلالات العقلية، انظر:
موافقة، ١٤١؛ جهد،١٥٠؛ رد، ١٤٦١.

(٤٥) انظر الهامش رقم ٢٤ أعلاه.

(٤٦) فطرة، ٣٣٠.

الابستمولوجي لابن تيمية بأن المعرفة النظرية المكتسبة تحتل مرتبة أدنى من المعرفة الضرورية المباشرة. وإذا قبلنا، ولا بد لنا أن نقبل، فرضية ابن تيمية بأن وجود الله لا بد أن يكون معروفًا بيقين فسوف نفهم رفضه للحجج العقلية التي -كما يراها ابن تيمية- لا يمكن أن تؤدي إلى يقين تام. وكونه مع ذلك يرى أن الشخص الذي فسدت فطرته من الممكن أن يعقل طريقه إلى معرفة وجود الله هو أمر مفهوم أيضًا؛ لأن الفطرة إذا فسدت فلا سبيل إلى إعادتها إلى حالتها الأصلية السليمة، وأي محاولة للوصول إلى معرفة وجود الله هي بالتأكيد أفضل من لا شيء. على سبيل المثال: على الرغم من أن غالبية المتكلمين نُظر إليهم بصفتهم يمتلكون فطرةً غير سليمة لكنهم في نهاية الأمر كانوا يسعون لإثبات وجود الإله نفسه الذي سعى ابن تيمية لإثباته[٤٧].

(١٧)

ثمة صعوبة أخرى تأتي من تأكيد ابن تيمية أن الله ذاته هو الذي وهبنا الفطرة السليمة. الحجة تبدو دائرية؛ حيث تفترض مسبقًا وجود الله وأنه قد زودنا بالأداة ذاتها التي يمكننا من خلالها تأسيس المعرفة بوجوده. ومع ذلك لا ينبغي التسرع في

(٤٧) المرجع السابق، ٣٢٩.
وانظر أيضًا: تفصيل، ٤١.
حيث يصرح بأن الأدلة والبراهين على وجود الله متوفرة بكثرة لأولئك الذين أضاعوا فطرتهم الأصلية.

حكمنا على حجة ابن تيمية بأنها في الواقع دائرية. وإن كان مثل هذا الحكم لا مفر منه فينبغي أن يكون بعد اعتبار الشكل التام لحجة ابن تيمية على وجود الله. إن تحذيرنا هذا لم يأتِ من فراغ، ولا سيما في ضوء الوعي المتقد لكاتبنا بالتهديد الدائم للمغالطة الدائرية هنا، وفي سائر مجالات الخطاب الأخرى. إن هذا الوعي تحديدًا هو الذي أدى بابن تيمية، على سبيل المثال، إلى رفض أي دليل يعتمد على الوحي؛ حيث إن الوحي يفترض مسبقًا وجود الإله الذي يجب أن يثبت أولاً[٤٨]. بالإضافة إلى أن مثل هذا الحكم ينبغي أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أن ابن تيمية يرى أن البشر يولدون دون أي معرفة على الإطلاق، وإن كانوا مزودين بملكات سليمة للإدراك تمكنهم من اكتساب المعرفة بعد الولادة[٤٩].

وإذ كان الله -كما مر- وهبنا أداة الفطرة ولكن لم يغرس فينا معرفة وجوده، فهل تؤدي الفطرة إذن إلى مثل هذه المعرفة؟ كثيرًا ما يؤكد ابن تيمية في كتاباته أن وجود الله معروف من خلال العلامات (الآيات)

(٤٨) أصول، ٢٣٠.

(٤٩) نقد، ١٩٤.
وهذا يتفق مع رأي ابن تيمية بأن الناس يولدون بفطرة سليمة في حالة محايدة، ثم يختارون أثناء مسيرة حياتهم الانتماء إلى أحد الأديان. فإذا ظلت الفطرة على سلامتها فإن الشخص سيتبنى الإسلام حتمًا، أما إذا فسدت فسيدين بدين آخر. للمزيد حول هذا الموضوع في فكر ابن تيمية وآخرين، انظر: فطرة، ٣٢٥ وما يليها؛ مفصل، ٢٤٧؛ Wensinck, Muslim Creed, pp. 214-216.

التي خلقها الله في هذا العالم[٥٠]. فمثلما نعلم يقينًا أن هناك شمسًا إذا لاحظنا نورها فكذلك تمامًا نعلم أن هناك إلهًا شخصيًّا بمجرد أن نرى أيًا من آياته المتعددة[٥١]. كل شيء في هذا العالم هو آية وعلامة على الخالق سواء كانت حشرةً أو شمسًا أو حجرًا أو أنهارًا أو جبالًا، وما إلى ذلك. الآيات لا تعد ولا تحصى، وكل منها يشير إلى الخالق الواحد المتفرد[٥٢]. الله يُرى في كل آية حيث لا يمكن لآية أن توجد إلا وهو خالقها. ومن ثم فإن ابن تيمية يرى وجود علاقة أنطولوجية منطقية ضرورية (تلازم) بين الله وأي آية معطاه. لا يقبل هذا التلازم أي شك على الإطلاق[٥٣]. لا يمكن للمخلوق أن يكون له أي وجود دون أن يكون ملزومًا لخالقه[٥٤]. ما أن تلاحظ الآية تحصل معرفة ضرورة بأن الله موجود؛ حيث إن العلامة تستلزم خالقها بدون واسطة الحد الأوسط، وبالتالي فإن الاستدلال غير ضروري[٥٥]. تكشف هذه المعرفة الفطرية المبنية على الآيات الجزئية[٥٦] سببًا آخر وراء رفض ابن تيمية للقياس المنطقي كوسيلة لإثبات وجود الله. يقول ابن تيمية: نلاحظ في كل مخلوق صفات وخصائص تتواجد في الله بصورة أعظم وأسمى، وهذا يعطينا معرفة لا تشوبها شائبة عن إله مشخص تتجلى عظمته في أفعاله الجزئية. في كل مخلوق نشهد معرفة الله وإرادته وقدرته وحكمته ورحمته وما إلى ذلك[٥٧]. من ناحية أخرى فإن القياس المنطقي لا يمكنه فعل أكثر من التأكيد على أنه إذا كان العالم مخلوقًا فلا بد إذن من وجود خالق. إن طبيعة الكلية للقياس تعطينا معرفة غير دقيقة، وفي أحسن الأحوال معرفة عامة عن الله[٥٨].

وعلى الرغم من أن الآيات بمفردها تولد في عقولنا معرفة قطعية بوجود الله إلا أن هناك نوعًا فريدًا من الآيات تحدث معرفةً خاصةً قويةً بهذا الوجود. تلك هي المعجزات

(٥٠) في هامش على حجة ابن تيمية على وجود الله بدا لاوست غير مثبت لربط جوهري بين الحجة الفطرية في حد ذاتها والحجة المبنية على الآيات. انظر مقاله ص. ١٥٣.
هذه الرؤية غير مثبتة في كتابات ابن تيمية انظر تحديدا في: فطرة، ٣٢٥ وما يليها.
حيث تباين الفطرة بنمط ثابت مع المعرفة المكتسبة والاستدلالية وتستخدم بالتبادل مع المعرفة الضرورية، تتحصل هذه الأخيرة من بين أشياء منها المحسوسات.
انظر أيضًا:
توحيد الألوهية, p. ٤٨,
والهامش رقم ٥٣ و٧١ بالأسفل.

(٥١) توحيد الربوبية،٩؛ فطرة ٣٢٥،٣٢٨.
قارن حجة الآيات لابن تيمية بحجة أرسطو التي تعتبر مثل هذه الحجة برهانا تنطلق من التأثير للمؤثر. انظر:
Analytica Posteriora, I, 6 75a 31 ff.

(٥٢) جهد ٢١٢-٢١٣، ١٨٩.

(٥٣) توحيد الربوبية، ٧٤.
وللمزيد حول نقاش هذا التلازم انظر: رد، ١٥٧، ١٥٤، ١٨٩؛ جهد ٢٠١،١٦٢،١٦٥.

(٥٤) جهد ١٨٩.

(٥٥) توحيد الربوبية، ١٠، ٧٤.
لا يختلف مفهوم ابن تيمية عن المعرفة الفطرية عن الفهم العام الإسلامي السائد في العصور الوسطى. على سبيل المثال، يعرف الطحاوي القضايا الفطرية بأنها القضايا التي تكون حاضرة في العقل إلى جانب قياساتها المنطقية الخاصة بها؛ بمعنى أنها قضايا تتميز بحضور الحد الأوسط لها في العقل باستمرار، وكلما تصور العقل الحد الأكبر والحد الأوسط، سيكون قد تصور بالفعل الحد الأوسط. انظر: التهانوي، كشف، ١١١٨\٢ تحت كلمة فطرة؛ الهروي، الدر النضيد، ٣١٢..

(٥٦) الربط بين الآيات (أو الإدراك الحسي) والفطرة سواء كان بصورة مباشرة أو غير مباشرة يكثر في كتابات ابن تيمية. انظر: فطرة، ٣٣٠؛ توحيد الربوبية، ١٠، ٧٤؛ نقد، ١٩٤.
وانظر الهامش رقم ٧١ بالأسفل.

(٥٧) جهد ١٨٩.

(٥٨) توحيد الربوبية، ٤٨؛ رد، ٣٥٦.
« الطريقة القياسية... فائدتها ناقصة».

التي تُجرى من خلال واسطة النبوة المتمثلة في شخص محمد. فبينما توجد الآيات الشائعة في العالم بشكل عادي مألوف تمثل المعجزة خرقًا للمسار المعتاد للأحداث (خرق العادة)، وهي بذلك تشكل دليلًا حاسمًا ذا طابع خاص على وجود الله[٥٩]. وعلى الرغم من أن ابن تيمية يضفي على هذه المعجزات أهمية خاصة[٦٠] إلا أنه لم يذكر في أي مكان من كتاباته أن قيمتها الابستمولوجية كدليل أعلى من الآيات العادية الطبيعية. إن تداعيات الادعاء بأن المعجزات تنتج قيمةً برهانيةً أعلى من تلك التي تنتجها الآيات العادية خطيرة؛ حيث إنها كانت ستجبر ابن تيمية على ابتكار تصنيف جديد للمعرفة الضرورية يستوعب هذين المستويين من المعرفة[٦١].

بناءً على ما سبق، يُدرك التلازم بين الأثر المفرد والعلة الأولى بواسطة الفطرة دون أدنى استدلال. بمجرد أن يدخل تصور معجزة ما أو شجرة أو حيوان إلى مجال الإدراك تدرك الفطرة ضرورةً وجود الله. وبالمثل، فبمجرد ملاحظة الفطرة إنسانًا في الوجود فإنها تدرك على الفور أن ثمة خالقًا؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يخلق نفسه، بله كونه غير مخلوق[٦٢]. إن حقيقة أن كل ما هو مخلوق لا بد له من خالق هي حقيقة غريزية لأي فطرة بما في ذلك فطرة أولئك الذين لم يكتمل نمو عقولهم. يضرب ابن تيمية مثالًا بالطفل الصغير الذي يُضرب على حين غفلة منه على رأسه. وحيث لم يرَ الضارب، فإن الطفل يسأل: من الذي ارتكب ذلك الفعل الخسيس؟ فلو قيل له: لم يرتكب ذلك أحد فإنه بكل تأكيد سيرفض الاعتقاد أن الضربة حدثت من غير مُحدِث؛ لأنه يعلم بدون أدنى نظر واستدلال أن كل حادث لا بد له من محدِث، تمامًا كما تعرف الفطرة السليمة بشكل لا لبس فيه أن كل مخلوق أتى للوجود لا بد له من خالق[٦٣]. إن معرفة العلاقة الضرورية بين الخالق والمخلوقات هي علاقة راسخة في النفس بصورة أكبر بكثير من معرفة المبادئ الرياضية والمنطقية. لتوضيح الأمر بشكل أكثر تحديدًا: يرى ابن تيمية أن معرفة وجود الله بسبب وجود شجرة أو طائر العندليب هي أقوى في العقل من معرفة المبدأ الرياضي: الواحد نصف الاثنين، أو المبدأ المنطقي: الجسد لا يمكن أن يتواجد في مكانين مختلفين في الوقت نفسه[٦٤].

هذه المقارنة بين المعرفة الإلهية والمعرفة الرياضية مهمة في تحديد طبيعة المعرفة المكتسبة بالفطرة. فإذا كان ابن تيمية يرى أن مبادئ الرياضيات الأساسية أولية فنستنتج ضرورةً أن المعرفة الفطرية لوجود الله هي بلا شك من نوع المعرفة الأولية. من ناحية أخرى، إذا كان ابن تيمية يعتبر معرفة المبادئ الرياضية والمنطقية تجريبية فلا بد

(٥٩) تصوف، ٣٧٩.

(٦٠) المرجع السابق، ٣٧٩.

(٦١) صحيح أنه يمكن التمييز بين قسمين من المعرفة الضرورية لكنهما لم يمثلا مستويين متباينين من اليقين. انظر على سبيل المثال: بغدادي، أصول الدين، ٨-٩.

(٦٢) الأسماء، ٣٥٨.

(٦٣) المرجع السابق، ٣٥٨.

(٦٤) توحيد الربوبية، ١٥

حينئذ من معالجة الفطرة من منظور مختلف، ربما منظور تجريبي[٦٥].

كون جميع المعارف البشرية تبدأ من الجزئيات هي أطروحة لابن تيمية لا هوادة فيها[٦٦]. يشمل ذلك كل المبادئ الأساسية الشائع معرفتها في الحساب والهندسة والمنطق. فالعقل يتصور أولًا جزئيًّا (الواحد) ثم يعرف أنه نصف جزئي آخر هو (الاثنين). مثل هذه المعرفة لا تحدث في تجريد عن وجود الجزئي. بعد ملاحظة العقل أن هذا المكعب المعين من السكر هو نصف حجم مكعبين متطابقين له من السكر وضعا جنبًا إلى جنب = فإنه سيحكم بأن أي مكعب مفرد من السكر سيكون نصف أي مكعبين متطابقين. بعد الملاحظة المتكررة لعدد من الأشياء المختلفة نوعيًّا لهذه الظاهرة = يستنبط العقل التجريد التعميمي: أن الواحد نصف الاثنين[٦٧]. وهذا يعيدنا إلى نظرية ابن تيمية في الكليات التي تؤكد على أن الكلي هو تعميم عقلي لصفة أو صفات مشتركة بين مجموعة من الجزئيات[٦٨]. لقد اتضح إذن أن ابن تيمية يرى أنه لا وجود لمبادئ أولية رياضية[٦٩]، وأنه إذا وجد في العقل مبدأ له طابع البدهية فإنه ليس أكثر من مبدأ **مكتسب** لكنه أصبح لاحقًا مغروزًا في العقل حتى كأنه بمثابة طبيعية ثانية له. ومن هنا نستنتج أن الترابط الضروري بين مفردات شواهد الخلق وبين الله لا تدرك بواسطة الفطرة بطريقة أولية.

إذا كان هذا الإدراك ليس أوليًّا ولا استدلاليًّا -كما أكد ابن تيمية- فيجب أن يكون شيئًا آخر. وأيما كان، فلا بد أن يكون ضروريًّا. هذا يرجع بنا إلى نظرية المعرفة عند ابن تيمية التي يفترض فيها على خطى المتكلمين التقليديين، ثلاثة مصادر لجميع المعارف البشرية، وهي: الحس، والعقل، ومزج يتركب منهما يسميه: الخبر[٧٠]. يأتي دور العقل بعد ملاحظة معطيات الحس، فبعد أن تدرك الحواس معطيات الحس يعالج

(٦٥) للاطلاع على بعض الجوانب التجريبية عند ابن تيمية انظر:
Heer, "Ibn Taymiyyah's Empiricism," pp. 109-115.

(٦٦) جهد، ٢٢٢-٢٢٣، ٢٣٦؛ رد، ٣١٦-٣١٧.

(٦٧) رد، ٣١٥-٣١٦، ١٠٨-١٠٩، ٣٧١؛ جهد ٢٢١-٢٢٢، ١٠٧-١٠٨، ٢٣٩.
راجع تصريحه بأن معرفة الأمور الجزئية تحدث في العقل قبل معرفة الأمور الكلية (توحيد الربوبية، ١١). وفقًا لذلك فإن المرء يعرف أن العشرة ضعف العدد خمسة قبل أن يعلم أن كل عدد يقبل القسمة على اثنين وأن أي عدد له نِصْفِيَّةٌ فَهُوَ ضِعْفُ نِصْفَيْهِ.

(٦٨) رد، ٣٦٣-٣٦٨؛ جهد ٢٣٦-٢٣٨.

(٦٩) لا يمكن تحديد موقف ابن تيمية من المبادئ الرياضية والمنطقية الأولية بسهولة حيث إن بعض تصريحاته حول هذه المسألة قد تعطي انطباعًا بأنه يقول بوجود معرفة قبلية فطرية بهذه المبادئ (انظر على سبيل المثال: جهد، ٢٢٠، رد، ٣٠٢-٣٠٣). ولكن مثل هذه التصريحات لا ينبغي عزلها عن الصورة الكبرى لنظرية المعرفة لدية ونظريته في الكليات. في الواقع إن جميع العبارات المتعلقة بهذا الشأن -وهي لا تحصى- تشير إلى وجهة نظر واحدة متسقة، وهي: أن العقل يكتسب المبادئ المنطقية والرياضية من خلال المعرفة الفطرية التي بدورها تستند إلى التجربة (رد، ٣١٥-٣١٦؛ جهد، ٢٦٦،٢٦٤).

(٧٠) موافقة، ١\١٨-١٩؛ الفرقان، ٥٧.
تنقل الأخبار معلومات عن أحداث ماضية أو أماكن بعيدة لم يسبق للمرء زيارتها وهي تعتمد في صحتها على عدد من العوامل المبنية على أسس من المبادئ العقلية والإدراك الحسي. الأخبار المتواترة، التي تولد اليقين في أذهان سامعيها، تنقل عبر قنوات عديدة بما يكفي عقلًا لاستبعاد أي احتمال للتواطؤ. ويجب أن تستند معرفة الأشخاص الذين يشهدون حدثًا أو يزورون مكانًا على الإدراك الحي، أي أنهم هم أنفسهم يجب أن يكونوا قد سمعوا أو شاهدوا الحدث أو الشيء الذي يخبرون به. انظر: رد، ٣٠٢؛ جهد، ٢٢٠؛
Hallaq, "On Inductive Corroboration", pp. 9-18.

العقل هذه المعطيات ليخرج -من بين أمور أخرى- بالتعميمات (الكليات). وهكذا فإن بداية كل معرفة تكمن في الإدراك الحسي، والذي -كما سبقت الإشارة- يكون فقط لأشياء جزئية. ومن خلال العبارات المتناثرة في كتاباته، يبدو الإدراك الحسي في النظام التيمي منقسمًا إلى فئتين: التجريبي والحدسي. يندرج تحت فئة التجريبي كل من الإدراك الحسي الداخلي (الباطني) والإدراك الحسي الخارجي (الظاهري)، ويمثل للباطني بظواهر مثل: الكراهية والحب والخوف والجوع، وأما الخارجي فمثل: اللمس والشم والتذوق. المعرفة المستمدة من التجربة -كما في المواد الطبية على سبيل المثال- تنطوي حتمًا على الحواس كمصادر أساسية للإدراك[٧١]. وعلى الرغم من أن الحدس، الفئة الثانية، هو في حد ذاته حاسة فإنه نظري (علمي) في طبيعته، لا ينطوي على أي خبرة (عملية). ومن خلال الحدس نعرف على سبيل المثال العلاقة بين الأشكال المختلفة للقمر ومواقعها المقابلة للشمس[٧٢].

المعرفة الحسية، سواء الداخلية أو الخارجية، تحدث في العقل بالضرورة فقط[٧٣]. بعبارة أخرى، عندما نرى طائر العندليب أو نتذوق مادة مالحة فإن حقيقة أن العندليب موجود أو حقيقة وجوده أمام أعيننا وحقيقة أن المادة المعينة التي تذوقناها مالحة = هي أمور ضرورية بدهية. وبالمثل، فإن كل المفاهيم الفطرية تدرك عن طريق الحواس الباطنية أو الظاهرية، أي عن طريق البصر الذي يعني به ابن تيمية مجموع ملكات الإدراك الحسي[٧٤]. «إن آيات الله تدرك من خلال الإدراك الحسي دائمًا»[٧٥]. لكن يجب أن يكون واضحًا أن الإدراك الحسي المنخرط في هذا النوع من الفهم الخاص للعلاقة الضرورية بين الله وآياته هو إدراك يشمل كلًّا من ملكات الإدراك الحسي الظاهري والباطني. ذلك لأن مزيج هذين الاثنين فقط هو الذي يمكن أن ينتج عنه أعلى درجات الضرورة والمعرفة القطعية. يعترف ابن تيمية بثلاثة مستويات من الإدراك المندرجة تحت فئة اليقين. يتضمن المستوى الثاني في هذا التسلسل الهرمي إدراك الحس الظاهري، في حين يتضمن المستوى الثالث إدراك الحس الظاهري والنظر العقلي. أما المستوى الأول فيتضمن إدراك الحس الظاهري والباطني، مما يؤدي إلى أعلى درجة ممكنة من اليقين. لتوضيح هذه الدرجات المتباينة من مستويات المعرفة يضرب ابن تيمية مثالًا بإدراك وجود العسل. في المستوى الثالث من المعرفة، يصبح الشخص متأكدًا من وجود العسل من خلال ملاحظة بعض آثار تلك المادة، ومن سماعه لآخرين بوجود هذه المادة. في المستوى الثاني، نصبح متأكدين من وجود العسل بملاحظة كمية معينة منه. هذا المستوى من اليقين أعلى من المستوى السابق. ويبقى المستوى

(٧١) الفرقان، ٥٧.

(٧٢) نقد، ٢٠٢.

(٧٣) فرقان، ٥٧.

(٧٤) نقد،١٩٤: «أما نفس تصور المعاني ففطري يحصل بالحس الباطن والظاهر».

(٧٥) توحيد الربوبية، ٤٨.

الأول وهو الأكثر يقينًا؛ حيث لا نرى العسل فحسب ولكن نجرب حلاوته وملمسه من خلال تذوقه. هذا هو أعلى مستوى من المعرفة اليقينية التي يمكننا الوصول إليها فيما يتعلق بوجود العسل[٧٦].

وعلى المنوال نفسه، ينتمي الاعتقاد بالله إلى ذلك المستوى الأخير من المعرفة؛ ذلك لأنه من خلال الآيات يستشعر المرء وجود اللّٰه. بتحديد أكثر، إن هذا الوجود يُخبر بواسطة حاسة الذوق، وهو تصور قد يكون صوفي الدلالة[٧٧]. لكن استخدام كلمة الذوق هنا لا بد أن تؤخذ بالمعنى المجازي، وهو معنى مستعار من سياق أكثر دنيوية ليؤسس أعلى معدل لليقين فيما يتعلق بوجود العسل. بالضبط كما يصل المرء إلى أعلى درجات اليقين بخصوص وجود مادة أرضية، فإن المرء يمكنه أن يصل إلى الدرجة نفسها من معرفة وجود اللّٰه؛ لأن ما يبلغ في الإدراك الحسي إلى نطاق الذوق المجازي يسمح بإدراك اللّٰه بيقين تام[٧٨]. وفي حين لا تتلاءم حاسة الذوق -بالمعنى المجازي- مع التحليل المعتاد في سياق آيات اللّٰه، لكنها تفترض شهود اللّٰه في آياته، وأن مثل هذا الشهود يولد مشاعر الإيمان والاعتقاد التي لا يختبرها القلب فحسب، ولكن يستقبلها بقبول تام ولذة تامة. هذا الإيمان إذن هو موضوع الذوق الذي يتجلى في الخبرة الذاتية للأشياء

(٧٦) درجات، ١٤٦.

(٧٧) للمزيد حول المفهوم الصوفي للتذوق انظر: أحمد نكري، جامع العلوم، ٢\١٢٦.

(٧٨) المرجع السابق، ١٤٨.

المخلوقة في العالم بصفتها آيات لله[٧٩]. تبدو حجة ابن تيمية حتى الآن مفترضة أنه في حين يُعرف وجود اللّٰه من خلال الإدراك الحسي للآيات فإن ثمة علاقة ضرورية توجد بين هذه الآيات ووجود كائن متعالٍ. سواء تم التسليم بصدق القضية القائلة بتلك العلاقة الضرورية أم لا = لا يجب أن تؤثر على صحة الحجة من حيث الصورة. إذا تم التسليم بصدق القضية فإن صحة حجة ابن تيمية ستبدو لا غبار عليها. لكن ابن تيمية يذهب بحجته إلى مستوى آخر حيث يطغى مذهبه الكلامي على منطقه.

في الفقرات نفسها التي يؤكد فيها ابن تيمية على أن وجود اللّٰه معروف بالضرورة من خلال الإدراك الحسي لآياته = يدلي بملاحظة مفادها أن معرفة اللّٰه بوصفه خالق كل الكائنات الممكنة هو أمر فطري ذاتي لهذه الكائنات. البشر على سبيل المثال يعرفون أنهم قد خُلقوا، وبالتالي يفترضون أن هذا الخلق تم بواسطة اللّٰه، دون أن يكونوا واعين بحقيقة كونهم كائنات ممكنة. إن معرفة الإمكان، أي: أن كل الكائنات المخلوقة تستلزم خالقًا، هي ببساطة أمر مفترض في الفطرة ولا تحتاج إلى دليل (غير مفتقر إلى دليل)[٨٠]. كان من الممكن أن ينجو هذا التأكيد من الوقوع في التناقض لو كان هو التصريح الوحيد بخصوص هذا الشأن. لكن في مكان آخر يؤكد ابن تيمية بصريح العبارة أن الفطرة تدرك اللّٰه حتى بدون وجود الآيات؛ ذلك لأن

(٧٩) المرجع السابق، ١٤٨.

(٨٠) توحيد الربوبية، ٩-١٠.

معرفة وجود الله غريزية في الفطرة[٨١]. بل يذهب إلى أكثر من ذلك ليجادل بأن الفطرة يجب أولًا أن تعرف أن الله موجود بدون مساعدة من الآيات، لأنه بدون ذلك لن تعرف أن الآيات هي أفعال الله[٨٢].

على الرغم من أن هذه العبارات هي الوحيدة التي تم العثور عليها في كتابات ابن تيمية بهذا الخصوص، فإنها تشير إلى منعطف غير متوقع، إن لم تكن ضربةً قاتلةً لحجته. يبدو أن هناك طريقة مقنعة واحدة فقط لتفسير تلك العبارات التي تفسد بشكل أساسي حجة الآيات. هنا يبدو ابن تيمية معترفًا بالإشكال الموجود في العلاقة الضرورية المفترضة بين الله والآيات، ومن خلال تأكيده على أن الفطرة يجب أن تدرك الله بصورة سابقة على إدراكها للعلامات يبدو أنه كان يهدف من ذلك إلى مواجهة أي اعتراض محتمل على تلك العلاقة الضرورية. لكن من الواضح أن ابن تيمية بتحايله على الاعتراض على تلك العلاقة قد ورط نفسه في التناقض؛ حيث تبين أنه في حين تدرك الفطرةُ اللهَ من خلال الإدراك الحسي الضروري والمباشر للآيات = يقال عن ذلك الإدراك نفسه إنه مغروز في الفطرة بواسطة الله ذاته بدون واسطة الآيات. هذا التأكيد الأخير يدخل على حجة ابن تيمية عنصرًا قويًّا من المغالطة الدائرية.

(٨١) توحيد الألوهية،٤٨: «ثم الفطر تعرف الخالق بدون هذه الآيات فإنها قد فطرت على ذلك».

(٨٢) المرجع السابق، ٤٨-٤٤٩.

(٧)

الخلاصة: بعد رفض كل الطرق الاستدلالية بوصفها وسائل غير كافية لإثبات وجود الله، قدم ابن تيمية مفهوم الفطرة الذي ينتج في العقل المعرفة الضرورية بوجود إله شخصي. لكن هذا المفهوم مشكل للغاية، ويتلاءم مع تفسيرين محتملين. فمن ناحية، تمثل الفطرة معرفة الله المغروزة في الإنسان منذ الولادة، ومن ناحية أخرى، تمثل وسيطًا لمعرفة وجود الله من خلال الإدراك الحسي الضروري للآيات. على الاحتمال الأول، تكون حجة ابن تيمية واقعة في المغالطة الدائرية بشكل واضح؛ لأنها ستكون في الواقع مساوية للتأكد بأنه من خلال الفطرة، التي هي مخلوقة لله، نعرف أن الله موجود. وعلى الاحتمال الثاني، فيجب أن يُنظر للفطرة في سياق نظرية المعرفة عند ابن تيمية، التي تفترض أن الإدراك الحسي للآيات هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلاله معرفة وجود الله، الوسيلتان الأخريان: العقل والوحي، لا يمكن استعمالها لهذا الغرض. وعليه يبدو ابن تيمية وفقًا لهذا التفسير الثاني مؤلفًا لحجة صحيحة تستند إلى الميتافيزيقا التجريبية. ولكن إذا أخذنا عبارته القائلة بأن الفطرة تعرف وجود الله دون وجود وسيط الآيات فإن تناقضًا صارخًا يظهر في حجته. هذا بالإضافة إلى التناقض اللازم بين نظريته في المعرفة وتطبيقها -أو إساءة تطبيقها- على براهين وجود الله. هذه النتيجة المحصلة ستكون بالتأكيد مقنعة إذا عالجنا كتابات ابن تيمية ككل متزامن. لكن في

غياب الترتيب الزمني لأعماله فإن هذه المقاربة المتزامنة نفسها هي البديل الوحيد. مع ذلك، فإن الترتيب الزمني لأعمال ابن تيمية قد يكون ذا أهمية قصوى لتلافي التناقض الحاصل، خاصة إذا أمكن إثبات أن ميتافيزيقيا ابن تيمية التجريبية كانت تطورًا حدث لاحقًا على اعتقاده أن الإدراك الحسي للآيات من الممكن الاستغناء عنها في الوصول إلى معرفة وجود الله[٨٣].

العناوين المختصرة لكتب ابن تيمية

الأسماء والصفات في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٥.

أصول الفقه في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ١٩.

التصوف في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ١١.

تفصيل الإجمال فيما يجب للإله من صفات الكمال في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٥.

توحيد الألوهية في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٢.

توحيد الربوبية في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ١.

جهد القريحة في تجريد النصيحة في مجموع الفتاوي، مجلد رقم ٩. ترجمه وائل حلاق بعنوان: ضد المناطقة اليونان (تحت النشر) (كقاعدة عامة، كلما تمت الإحالة لهذا المختصر ستتم الإشارة إلى الصفحات المقابلة في العمل غير المختصر: الرد)

درجات اليقين في مجموع الرسائل الكبرى، مجلد رقم ٢.

رد كتاب الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد كتبي (بومباي، ١٣٦٨ هـ).

فرقان الفرقان في مجموع الرسائل الكبرى، مجلد رقم ٢.

فطرة في الكلام على الفطرة (جمعه محمد بن أحمد المنبجي) في مجموع الرسائل الكبرى، مجلد رقم ٢.

كليات المنطق في ضبط كليات المنطق والخلل فيه في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٩.

مجموع الرسائل الكبرى، ٢ مجلد، (القاهرة، ١٣٤٩ هـ).

مجموع الرسائل والمسائل، ٥ مجلدات. (القاهرة. ١٣٤٩ هـ).

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن محمد بن القاسم، ٣٧ مجلد، (رباط، ١٩٦١)

مشيئة في المشيئة والحكمة والقضاء

(٨٣) تم تسليم نسخة مختصرة من هذه الورقة في نوفمبر ١٩٨٩ في الاجتماع السنوي الثالث والعشرين لجمعية دراسات الشرق الأوسط بتورنتو. أود أن أسجل شكري لأعضاء اللجنة المشاركين: البروفيسور تشارلز بتروورث وبول ووكر على ملاحظاتهم القيمة على نسخة سابقة من هذا المقال.

والقدر والتعليل، في مجموع الرسائل والمسائل، مجلد رقم ٥.

مفصل الاعتقاد في مجموع الفتاوى، مجلد رقم ٤.

موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق محمد عبد الحميد ومحمد الفقي. ٢ مجلد. (القاهرة، ١٩٥١).

نقد المنطق. تحقيق محمد حامد الفقي. (القاهرة، ١٩٥١).

البيبليوغرافيا:

أ- العربية:

ابن سينا، أبو علي (١٩٨٥)، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعة والإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

– (١٣٧١\١٩٥١)، الشفا: منطق، ١. مدخل، تحقيق الأب قنواتي، مكتبة الأميرية، القاهرة.

ابن قيم الجوزية (١٩٧٨)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت.

ابن منذر جمال الدين محمد (١٩٧٢)، لسان العرب، ١٥ مجلد، دار الصدر، بيروت.

أحمد نگري، عبد النبي بن عبد الرسول، (١٣٢٩-١٣٣١\١٩١١-١٩١٢) جامع العلوم الملقب بدستور العلماء، ٤ مجلد، مكتبة دائرة المعارف، حيدرأباد.

البغدادي، عبد القاهر (١٩٢٨)، أصول الدين، دار الفنون، إسطنبول

الطوسي، نصير الدين (١٩٦٠)، شرح الإشارات، تحقيق سليمان دنيا، ٣ مجلد، دار المعارف، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد (١٩٦١) مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة

– (١٩٤٧) تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

– (١٩٦١) معيار العلم في فن المنطق، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

لوكري، أبو العباس فضل بن محمد (١٩٨٦) بيان الحق بضمان الصدق: منطق، ١. مدخل، تحقيق إبراهيم ديباجي، مؤسسة أمير كبير، طهران.

هروي، أحمد بن يحيى (١٣٢٢\١٩٠٤)، الدر النضيد، القاهرة.

ب- الأجنبية:

Aristotle (1928; repr., 1955), Analytica Posteriora, trans. G. R. G. Mure, Oxford University Press, Oxford.

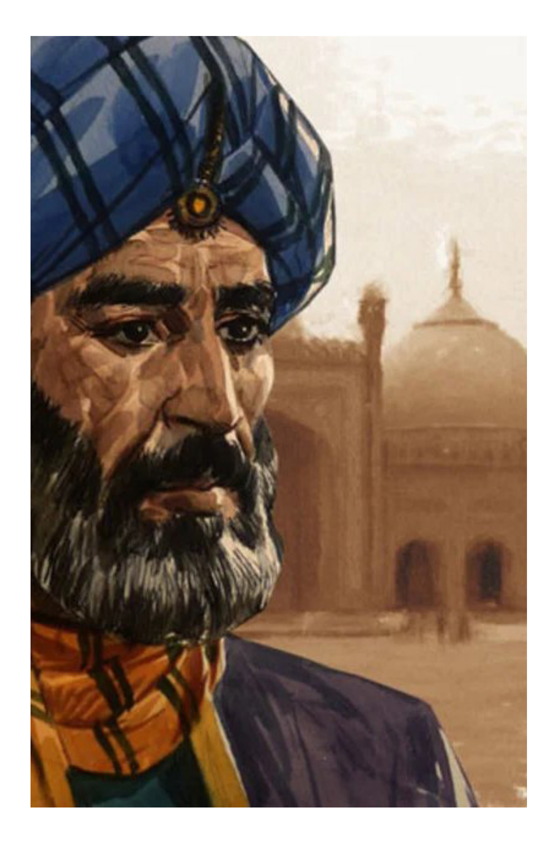
Davidson, A. (1987), Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, New York/Oxford.

Islam: Past Influence and Present Challenge, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Rahman, F. (1958), "Essence and Existence in Avicenna." in R. Hunt, et al., eds., Mediaeval and Renaissance Studies, vol. 4, Warburg Institute, London.

Tahanawi, M. b. M. (1862), Kashshaf Istilahdt al-Funun, ed. A. Sprenger, 2 vols., W. N. Lees' Press, Calacutta.

Wensinck, A. J. (1932), The Muslim Creed, Cambridge University Press, Cambridge.



Encyclopaedia Iranica (-1982), Routledge & Kegan Paul, London.

Hallaq, W. B. (1990), "On Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni Legal Thought," in N. L. Heer, ed., Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh, University of Washington Press, Seattle.

Heer, N. L (1988), "Ibn Taymiyyah's Empiricism" in F. Kazemi & R. D. MeChesney, eds., A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of Richard Bayly Winder, New York University Press, New York.

- (1979), "Al-Jami's Treatise on Existence," in P. Morewedge, ed., Islamic Philosophical Theology, State University of New York Press, Albany.

Kaufmann, W. (1958), Critique of Religion and Philosophy, Princeton University Press, Princceton.

Laoust, H. (1939), Essai sur les doctrines socilaes et politiqures de Taki-D-Din Abmad B. Taimiya, Imprimerie de l'institut francais d'archeologie orientate, Le Caire.

Marmura, M. E. (1979), "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifa'", in Alford T. Welch and Pierre Cachia, eds.,